La géophilosophie et l'ombre du spinozisme

David Pagotto

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/edl/1105>

DOI : 10.4000/edl.1105

ISSN : 2296-5084

Éditeur

Université de Lausanne

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2014

Pagination : 61-76

ISBN : 978-2-940331-36-9

ISSN : 0014-2026

Référence électronique

David Pagotto, « La géophilosophie et l'ombre du spinozisme », *Études de lettres* [En ligne], 4 | 2014, mis en ligne le 15 décembre 2017, consulté le 18 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/edl/1105> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/edl.1105>

LA GÉOPHILOSOPHIE ET L'OMBRE DU SPINOZISME

Dans le chapitre 4 de *Qu'est-ce que la philosophie?*, Deleuze et Guattari semblent vouloir ressaisir l'événement « philosophie » dans le concept de philosophie qu'ils viennent de construire dans les chapitres précédents. C'est dire qu'alors la problématique en jeu amène nos auteurs au plus proche d'une question métaphilosophique tout à fait impensable dans la logique de l'immanence pourtant largement préconisée par eux-mêmes. Tâchant d'explicitier cet enjeu, nous serons amenés à tisser un lien avec le concept d'expression construit par Deleuze lui-même afin de clarifier l'ontologie spinoziste. On découvrira alors que pour que la philosophie ne retombe pas dans la trop grande gourmandise qui caractérise l'hégélianisme, nos auteurs en redeviennent spinozistes – mais peut-être là où eux-mêmes n'auraient pas voulu aller.

Spinoza est le Christ des philosophes, et les plus grands philosophes ne sont guère que des apôtres, qui s'éloignent ou se rapprochent de ce mystère. Spinoza, le devenir-philosophe infini (59/62).

Peut-être ne peut-on juger de la qualité d'une philosophie qu'à l'aune de la politique (au sens le plus large de πολιτικός, organisation sociale) dont elle se fait le porte-parole. Peut-être est-ce en vertu de l'idée comme machine propre à sélectionner dans la multiplicité des prétendants¹ que la monarchie en vient à être prônée par Platon ; peut-être est-ce en raison de l'humilité de Spinoza – « je sais que je suis un homme et que j'ai pu me tromper »² – qui ne conçoit l'idée que comme une partie de Dieu qu'un élan d'égalitarisme démocratique habite ses analyses politiques. Et peut-être, plus encore, lorsque le philosophe se fait le reflet de sa

1. Cf. *LS*, Appendices, « Platon et le simulacre ».

2. Spinoza, *Traité théologico-politique*, Préface.

pratique et l'analyste du milieu d'où il vient, faut-il y voir moins l'élan d'honnêteté de l'historien désirant savoir d'où est issu son objet d'étude, que le traçage d'un territoire s'attellant à légitimer « géographiquement » une prétention provenant en fait de son actuelle pensée – origine qui ne serait dès lors plus que l'ombre de son indicible limite, de son incapacité à sortir de soi. Alors l'ordre dû ne consisterait plus à déduire positivement une politique à partir d'une métaphysique développée quant à elle par la seule puissance philosophique (*quid juris*), mais la politique se ferait l'ombre inavouée des conditions factuelles d'une pensée, bien que pour sa part celle-ci ne puisse se considérer que comme absolue, n'ayant plus à faire qu'à elle-même. De la sorte, la politique platonicienne n'érigerait pas le philosophe comme roi en vertu du fait que celui-ci est au plus proche de la Justice³, mais parce que le platonisme serait lui-même d'inspiration dictatoriale ; la démocratie spinoziste ne serait pas en soi le meilleur modèle politique (découlant nécessairement de la Nature) mais serait le moins pire des régimes en ce qu'il permettrait autant que possible une égale possibilité d'expression pour les individus précisément conçus comme *conatus* immanents les uns aux autres⁴ :

La fondation concerne le sol, et montre comment quelque chose s'établit sur ce sol, l'occupe et le possède ; mais le fondement vient plutôt du ciel, va du faite aux fondations, mesure le sol et le possesseur l'un à l'autre d'après un titre de propriété (*DR*, 108).

Recherche du fondement ou de l'origine, le philosophe ne pourrait alors déterminer celle-ci qu'à l'orée de sa propre pratique, de son titre de propriété – ce à partir de quoi il est précisément considéré comme philosophe. Recherche de fondation et de condition d'apparition d'une chose, l'historien seul, peut-être, étant essentiellement désintéressé en tant que non-philosophe, n'aurait d'autre intention que de ressaisir la chose dans son déroulement historique – quitte à conclure que la « chose », en tant que telle, n'est que le produit d'un fantasme collectif. On se demanderait dès lors comment le philosophe pourrait légitimement penser ses propres conditions de possibilité (sa fondation originale) sans y rétrojeter l'image qu'il se fait de soi (fondement actuel).

3. Platon, *République*, V, 472-473.

4. C'est du reste exactement de la sorte que Spinoza, toujours d'une lucidité incomparable, envisage la politique. Cf. en particulier : *Traité politique*, chap. I.

Si beaucoup de « peut-être » animent ces lignes introductives, on peut cependant les considérer comme manifestant moins l'incertitude d'un propos que l'impossibilité d'une posture. Et en effet avons-nous fait jusqu'ici comme s'il était possible de nous tenir en dehors de la pensée, comme s'il était possible de choisir différentes manières de problématiser une même question (qu'est-ce que la philosophie?), tantôt en tant qu'historien, tantôt en tant que philosophe. En un mot, nous avons fait comme si nous pouvions réellement commencer à penser. Et pourtant, sans doute faut-il conclure avec Deleuze que « le commencement, c'est-à-dire la différence, est toujours déjà répétition » (*DR*, 169) : répétition du fondement qui dès lors doit se comprendre comme n'étant rien d'autre que la fondation. Alors la question n'est plus « qu'est-ce que la philosophie? », mais « que peut la philosophie? » ; non pas caractérisation d'une entité prédéterminée qu'il s'agirait de ressaisir ou de représenter, mais éthologie⁵ de la puissance d'explication d'une idée, en l'occurrence : la philosophie comme création de concepts. Tout est spinoziste dans cette manière d'envisager la question : non pas expliciter le cheminement menant à une connaissance vraie (qui peut aussi bien correspondre à une fiction), mais exploration de la puissance expressive d'une connaissance donnée⁶. Non pas : qu'est-ce que fut la philosophie chez les Grecs ? mais que peuvent les philosophes grecs pour nous ?

Le concept n'est pas objet, mais territoire. Il n'a pas d'Objet, mais un territoire. Précisément à ce titre il a une forme passée, présente et peut-être à venir. La philosophie moderne se reterritorialise sur la Grèce comme forme de son propre passé (97/102).

Nous demandions ce qui est premier entre une entité et un milieu, c'est-à-dire, en somme, entre une pensée absolue (territoire) et la condition d'émergence relative à un système topo-socio-politique (terre). Mais c'était aller trop vite en besogne :

Ce sont deux composantes, le territoire et la terre, avec deux zones d'indiscernabilité, la déterritorialisation (du territoire à la terre) et la

5. « L'éthologie étudie les compositions de rapports ou de pouvoirs entre choses différentes. [...] il s'agit de savoir si des rapports (et lesquels?) peuvent se composer directement pour former un nouveau rapport plus "étendu" [...] » (*SPhp*, 169).

6. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, § 72.

reterritorialisation (de la terre au territoire). On ne peut pas dire lequel est premier.

Alors la question se modifie. Elle n'est plus de savoir si la philosophie naît en Grèce (question nécessitant au préalable la possession d'une définition de la philosophie) mais « en quel sens la Grèce est le territoire du philosophe ou la terre de la philosophie » (82/86). « En quel sens », c'est-à-dire, toujours, comment comprendre, comment porter au concept la philosophie grecque comme Naissance, comment articuler cette composante au concept de philosophie proposé par Deleuze et Guattari. En un mot : comment territorialiser la terre grecque ?

« Le sujet et l'objet donnent une mauvaise approximation de la pensée » (82/86). Si le contexte nous permet ici d'identifier « pensée » et « philosophie », alors il faut conclure que le chapitre 4 de *Qu'est-ce que la philosophie ?* tend à se faire le miroir de la pratique du philosophe (réflexivité) : il s'agirait de trouver une « meilleure approximation » de la pensée – non pas, à la manière de l'historien, en parcourant un ensemble de causes socio-historiques, mais en tâchant de contre-effectuer l'événement « philosophie »⁷. On sait quelles sont les trois composantes du concept de philosophie pour nos auteurs : concept, plan d'immanence, personnage conceptuel. Il n'est pas le lieu ici d'explicitier les mouvements qui parcourent ces trois composantes et les relient les unes aux autres, mais soulignons seulement qu'il s'agit ici exactement d'une territorialisation ou complexification d'un problème⁸. On ne comprendrait pas du tout ce

7. Sur la notion d'événement pur comme indépendant du temps et de sa ressaisie uniquement possible par le concept, cf. en particulier *LS*, 21^e série : « L'acteur effectue donc l'événement, mais d'une toute autre manière que l'événement s'effectue dans la profondeur des choses. Ou plutôt, cette effectuation cosmique, physique, il la double d'une autre, à sa façon, singulièrement superficielle, d'autant plus nette, tranchante et pure pour cela, qui vient délimiter la première, en dégage une ligne abstraite et ne garde de l'événement que le contour ou la splendeur : devenir le comédien de ses propres événements, *contre-effectuation* » (*LS*, 176).

8. « Le concept est bien une solution, mais le problème auquel il répond réside dans ses conditions de consistance intensionnelle, et non, comme en science, dans les conditions de référence des propositions extensionnelles » (78/82). L'être du problématique comme positivité (?-être) est un thème constant dans toute l'œuvre deleuzienne. On se reportera en particulier aux pages de *DR* sur les postulats de « l'image dogmatique de la pensée » (*DR*, 207-213), et surtout à tout le chapitre IV qui est une tentative de penser l'Idée comme multiplicité actuellement virtuelle et positivement problématique.

que viendrait faire cette question de savoir ce qu'est la philosophie dans ce qui se présente nettement comme une philosophie de l'immanence, où la pensée se saurait « sortir d'elle-même » afin de s'interroger sur sa nature (question métaphilosophique) de façon dès lors nécessairement dogmatique (universaux de contemplation). Mais déjà la conception de la multiplicité proposée dans *Différence et répétition* nous éloigne d'un pareil écueil :

L'idée n'est pas du tout l'essence. Le problème, en tant qu'objet de l'Idée, se trouve du côté des événements, des affections, des accidents plutôt que de l'essence théorématique. L'idée se développe dans les auxiliaires, dans les corps d'adjonction qui mesurent son pouvoir synthétique. Si bien que le domaine de l'Idée, c'est l'inessentiel. [...] Le rationalisme a voulu que le sort de l'Idée fût lié à l'essence abstraite et morte ; et même, dans la mesure où la forme problématique de l'Idée était reconnue, il voulait que cette forme fût liée à la question de l'essence, c'est-à-dire « Qu'est-ce que ? » (*DR*, 242-243).

Qui plus est, ajoute Deleuze, chez Platon déjà, « dès qu'il s'agit de déterminer le problème ou l'Idée comme telle, la question *qu'est-ce que ?* fait place à d'autres questions, autrement efficaces et puissantes, autrement impératives : combien, comment, dans quel cas ? » On croirait ici lire un commentaire du chapitre Géophilosophie, qui n'est autre que cette question du « en quel cas » et qui paraît effectivement revêtir ce caractère « d'impératif ».

En quel cas la philosophie donc ? La réponse est claire : immanence, amitié, opinion. L'immanence renvoie à ce « milieu d'immanence » que constitue l'organisation en Cités formant un « marché international » (*extensio* politique) où des composantes autonomes (îles) circulent librement sur une terre essentiellement déterritorialisée (mer) – par opposition au modèle de l'Etat qui se comprend comme « unité supérieure » englobant un territoire déterminé en vertu du modèle transcendant de l'appartenance (*spatium* impérial)⁹. Découle de cette logique de l'immanence un goût pour la rivalité et l'association menant à la conversation et à l'échange d'opinions. S'agit-il ici d'analyses topologiques et socio-politiques ou de philosophie ? C'est que tout coïncide et consiste dans cette « description » du monde grec : le milieu d'immanence se fait l'écho d'un

9. Sur ces différents points, cf. 82-85/86-89.

plan d'immanence comme terre du concept ; le concept se fait le corrélat de l'expression de l'opinion, et l'ami s'identifie exactement au personnage conceptuel – comme déjà du reste en témoignaient les premières pages de notre ouvrage :

L'idée d'une conversation démocratique occidentale entre amis n'a jamais produit le moindre concept ; elle vient peut-être des Grecs, mais ceux-ci s'en méfiaient tellement, et lui faisaient subir un si rude traitement, que le concept était plutôt comme l'oiseau soliloque ironique qui survolait le champ de bataille des opinions rivales anéanties (les hôtes ivres du banquet) (12/12).

Et toujours notre question (mais qui ne peut plus être une question de temps) : qu'est-ce qui est premier entre une détermination de la philosophie (territoire) opérée par le philosophe et l'effectuation physico-historique de cette même philosophie (terre) ? Décalque des conditions de faits (sélection parmi un ensemble indéterminé de caractéristiques propres à une époque) à partir des conditions de droit (composantes du concept de philosophie) ? Alors la critique de se donner comme fondement ce qui était à fonder, formulée par Deleuze lui-même¹⁰, tendrait à se retourner contre les auteurs de *Qu'est-ce que la philosophie* ?

Mais précisément, c'est le reproche d'historicisme adressé à Hegel et Heidegger qui est ici en question : penser l'origine, c'est fatalement y projeter le présent afin de justifier ce dernier comme tel – rendre nécessaire « ce qui est », légitimer ou retrouver ce qui se présente comme évidence : « La nécessité repose sur l'abstraction de l'élément historique rendu circulaire. » Et Deleuze et Guattari de conclure : « On comprend mal alors l'imprévisible création des concepts (91/96). » Et en effet, rien de plus indéterminé qu'un « contexte historique », rien de plus incertain que la possibilité de ressaisir « objectivement » la logique inhérente à une époque. Alors le risque est grand de voir le philosophe légitimer son propre territoire en sélectionnant dans la multiplicité des faits – non plus le philosophe comme étranger sur la terre philosophique grecque, déterritorialisé au point d'être véritablement inquiet dans la certitude de sa pratique (qu'elle se comprenne comme détermination du Concept, dévoilement de l'Être, création de concepts), mais comme autochtone

10. « C'est l'insuffisance du fondement, d'être relatif à ce qu'il fonde, d'emprunter les caractères de ce qu'il fonde, et de se prouver par eux » (DR, 119).

autoproclamé déterminant la terre philosophique à partir de sa pratique de philosophe (identification de la terre et du territoire). De la sorte, il n'est pas certain que Deleuze et Guattari échappent à leurs propres critiques. Car en définitive, qu'est-ce qui légitime à rendre « essentielles » ces trois caractéristiques de la terre grecque plutôt que d'autres, comme par exemple la composante « exercices spirituels » telle que pointée par Pierre Hadot ? ¹¹

En un sens, nos auteurs proposent une réponse à notre question :

Précédemment, pour aller vite, nous disions que les Grecs avaient inventé un plan d'immanence absolu. Mais l'originalité des Grecs, il faut plutôt la chercher dans le rapport du relatif et de l'absolu. Quand la déterritorialisation relative est elle-même horizontale, immanente, elle se conjugue avec la déterritorialisation absolue du plan d'immanence qui porte à l'infini, qui pousse à l'absolu les mouvements de la première en les transformant (le milieu, l'ami, l'opinion). L'immanence est redoublée. C'est là qu'on pense, non plus par figures, mais par concepts. C'est le concept qui vient peupler le plan d'immanence. Il n'y a plus projection dans une figure, mais connexion dans le concept (86-87/91).

Autrement dit, c'est le concept qui est premier, la nécessité de la composition conceptuelle qui doit en arriver à ressaisir ses composantes territoriales (conditions factuelles et contingentes d'émergence) dans un agencement absolu, c'est-à-dire libre de rendre des comptes à une quelconque Figure (la « factualité historique ») ; alors, plus que jamais, on ne sait plus ce qui est premier, le concept (contre-effectuation) ou ce que le concept est sensé exprimer (effectuation de l'événement). Ainsi, on ne sait si la philosophie grecque se constitue en vertu de son milieu d'immanence – mais alors, comment penser la structure hiérarchique articulée autour d'un « mode de vie » transcendant la multiplicité des doctrines que l'on retrouve dans un certain nombre d'écoles philosophiques

11. Cf. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* où il semble bien que l'auteur se place en porte-à-faux quant à notre ouvrage de référence : « Signalons l'ouvrage de G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, 1991, qui est très éloigné dans son esprit et sa méthode du présent ouvrage [...] » (p. 15, n. 1). On aurait cependant souhaité que l'auteur explicite quelque peu ce qu'il faut entendre par « esprit » et « méthode » ici : vise-t-il une distinction entre « démarche historisante » et démarche plus strictement philosophique ?

grecques?¹² –, ou si c'est la nécessité de l'immanence découlant de l'autoposition du concept qui projette son ombre sur l'origine de la philosophie (absence de confrontation avec une authentique « altérité terrienne »)¹³.

De ce que la philosophie deleuzo-guattarienne tende de plus en plus vers un idéalisme des plus radicaux, rien n'en témoigne peut-être plus que cette conception géographique de la philosophie. Si le temps n'est plus l'élément à partir duquel se déploie le concept mais que cette place est désormais occupée par l'espace, et ceci afin de pouvoir repenser la multiplicité des concepts créés par la philosophie ainsi que l'infinie potentialité de leurs recompositions (comment « co-mettre » un concept?), il semble dans tous les cas que le concept demeure éminemment ce qui est premier; il est ce qui s'exprime et, en tant qu'il peuple le plan, il est expression de l'être:

Le mouvement infini [du concept] est double, et il n'y a qu'un pli de l'un à l'autre. C'est en ce sens qu'on dit que penser et être sont une seule et même chose. Ou plutôt le mouvement n'est pas image de la pensée sans être aussi matière de l'être (41/42).

Afin d'explicitier « l'ontologie fondamentale » de Spinoza, Deleuze lui-même a forgé le splendide concept de triade expressive:

Nous retrouvons toujours la nécessité de distinguer trois termes: la substance qui s'exprime, l'attribut qui l'exprime, l'essence qui est exprimée. C'est par les attributs que l'essence est distinguée de

12. Concernant le platonisme: « S'il en est ainsi, on peut se demander sur quoi pouvait se fonder l'unité de la communauté. On peut dire, je pense, que si Platon et les autres enseignants de l'Académie étaient en désaccord sur des points de doctrine, ils admettaient tous néanmoins à des degrés divers le choix du mode de vie, de la forme de vie, proposée par Platon. Ce choix de vie consistait, semble-t-il, tout d'abord à adhérer à cette éthique du dialogue, dont nous venons de parler » (P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, p. 105). Concernant l'aristotélisme: « La vie théorétique comporte de multiples niveaux hiérarchisés, du plus humble au plus élevé [...]. L'éloge que fait Aristote de la vie selon l'esprit est à la fois la description d'un genre de vie effectivement pratiquée par lui-même et par les membres de son école, et un programme idéal, un projet, une invitation à s'élever par degrés vers un état, la sagesse, qui est plutôt divin qu'humain » (*ibid.*, p. 137).

13. « Le plan est comme un désert que les concepts peuplent sans le partager. [...] Le plan n'a pas d'autres régions que les tribus qui le peuplent et s'y déplacent » (39/40).

la substance, mais c'est par l'essence que la substance elle-même est distinguée des attributs (*SPE*, 21).

C'est en vertu de cette distinction primordiale que l'esprit humain est considéré comme essentiellement fini (partie de l'entendement infini divin)¹⁴ et que par conséquent Spinoza n'oublie jamais d'en revenir à l'expérience et à la confrontation avec le « dehors de la pensée », à savoir, selon lui, l'expression de ce que peut un corps¹⁵. C'est tout l'enjeu de concevoir la pensée comme un attribut divin dont nous ne sommes que des modes, et l'idée comme composée de deux faces que sont son objet (*objectum ideae*) et sa forme (*essentia formalis*): alors la pensée ne peut qu'être cause adéquate de la forme d'une idée, mais son objet n'est déterminé que par l'expressivité propre au corps – sur lequel la pensée n'a rien à dire, n'en étant pas cause. Mais de Spinoza à Deleuze, c'est tout l'ordre de l'expression qui s'est inversé. De la détermination de la philosophie telle qu'elle émane de notre ouvrage, on aimerait plutôt conclure : l'essence (le concept) s'exprime, l'attribut pensée (le plan d'immanence) est l'expression et le personnage conceptuel est l'exprimé.

Il est difficile d'expliciter cette hypothèse en se fondant sur autre chose que sur une analogie afin de « comparer » les deux logiques expressives. Soit d'abord les composantes de ces deux concepts que sont le concept de concept deleuzo-guattarien et le concept de substance spinoziste. Ainsi trois textes importants sur la nature du concept :

D'autant plus le concept est créé, d'autant plus il se pose. Ce qui dépend d'une libre activité créatrice, c'est aussi ce qui se pose en soi-même, indépendamment et nécessairement : le plus subjectif sera le plus objectif (16/17).

Tout concept a des composantes, et se définit par elles. Il a donc un chiffre (21/21).

Le concept se définit par sa consistance, endo-consistance et exo-consistance, mais il n'a pas de référence : il est autoréférentiel, il se pose lui-même et pose son objet, en même temps qu'il est créé (27/27).

14. Spinoza, *Ethique*, II, 11, cor.

15. « L'objet de l'idée constituant l'Ame humaine est le Corps, c'est-à-dire un certain mode de l'étendue existant en acte et n'est rien d'autre » (*ibid.*, II, 13 ; cf. également le fameux scolie de III, 2).

On est alors frappé de l'étroite corrélation de ces textes avec la description de la substance divine synthétisée par Spinoza :

J'ai expliqué dans ce qui précède la nature de Dieu et de ses propriétés, savoir : qu'il existe nécessairement [auto-position] ; qu'il est unique [chiffre du concept] ; qu'il est [endo-] et agit [exo-consistance] par la seule nécessité de sa nature ; qu'il est la cause libre de toutes choses [libre activité créatrice], et en quelle manière il l'est ; que tout est en Dieu et dépendant de lui de telle sorte que rien ne peut ni être ni être conçu sans lui [absence de référence] ; enfin que tout a été prédéterminé par Dieu, non certes par la liberté de la volonté, autrement dit par le bon plaisir absolu, mais par la nature absolue de Dieu, c'est-à-dire sa puissance infinie [le plus subjectif sera le plus objectif] ¹⁶.

En second lieu, la puissance d'enveloppement des concepts par le plan semble rigoureusement décalquée sur l'expressivité attributive des essences : « Les choses particulières ne sont rien si ce n'est des affections de Dieu, autrement dit des modes, par lesquels les attributs de Dieu sont exprimés d'une manière certaine et déterminée » ¹⁷ – là où Deleuze et Guattari écrivent :

Les concepts sont comme les vagues multiples qui montent et qui s'abaissent, mais le plan d'immanence est la vague unique qui les enroule et les déroule (38/39).

De la même manière, le beau texte sur le « temps philosophique » peut aussi bien être considéré comme une adaptation de l'éternité divine spinoziste :

Bien plus, suivant les régions considérées, les superpositions ne sont pas forcément les mêmes et n'ont pas le même ordre. Le temps philosophique est ainsi un temps grandiose de coexistence, qui n'exclut pas l'avant et l'après, mais les superpose dans un ordre stratigraphique. C'est un devenir infini de la philosophie, qui recoupe mais ne se confond pas avec son histoire. La vie des philosophes, et le plus extérieur de leur œuvre, obéit à des lois de succession ordinaire ; mais leur noms propres coexistent et brillent [...] comme des étoiles mortes dont la lumière est

16. *Ibid.*, I, Appendice.

17. *Ibid.*, corollaire du scolie de I, 25.

plus vive que jamais. La philosophie est devenir, non pas histoire; elle est coexistence de plans, non pas succession de systèmes (58-59/61).

Pendant que de son côté, Spinoza affirmait :

Dieu n'est pas seulement la cause qui fait que les choses commencent d'exister; mais aussi celle qui fait qu'elles persèverent dans l'existence, autrement dit (pour user d'un terme scolastique) Dieu est cause de l'être des choses. Car, soit qu'elles existent, soit qu'elles n'existent pas, toutes les fois que nous avons égard à leur essence, nous trouvons qu'elle n'enveloppe ni l'existence, ni la durée, et ainsi leur essence ne peut être cause ni de leur existence, ni de leur durée; mais Dieu seul, à la seule nature de qui il appartient d'exister¹⁸.

En troisième lieu, il semble bien que le personnage conceptuel ne soit pas sans proximité avec l'exprimé du concept, à lire ces lignes par exemple :

Le personnage conceptuel n'est pas le représentant du philosophe, c'est même l'inverse: le philosophe est seulement l'enveloppe de son principal personnage conceptuel et de tous les autres, qui sont les intercesseurs, les véritables sujets de sa philosophie (62/65).

Il ne s'agit plus du tout de considérer le philosophe comme le créateur de sa pensée (à l'image du cogito cartésien), exactement au même titre qu'il ne s'agit plus de penser l'essence comme le « fondement de la chose » dans le spinozisme (l'essence des choses particulières n'enveloppe pas l'existence¹⁹). L'exprimé comme essence se fait l'enveloppe d'une chaîne causale chez Spinoza²⁰, de la même façon qu'il s'identifie aux personnages conceptuels qui précisément :

[...] constituent les points de vue [les modes] selon lesquels des plans d'immanence se distinguent ou se rapprochent, mais aussi les conditions sous lesquelles chaque plan se trouve rempli par des concepts de même groupe (73/77).

18. *Ibid.*, I, 24, cor.

19. *Ibid.*, I, 24.

20. « Tout ce qui existe, exprime en un mode certain et déterminé la nature ou l'essence de Dieu, autrement dit tout ce qui existe exprime en un mode certain et déterminé la puissance de Dieu qui est cause de toutes choses, et par suite quelque effet en doit suivre » (*Ibid.*, I, 36, dém.).

C'est que :

[...] l'essence, en tant qu'elle existe, n'existe pas hors de l'attribut qui l'exprime [le plan d'immanence²¹] ; mais, en tant qu'elle est essence, elle ne se rapporte qu'à la substance [le concept²²] (*SPE*, 21).

En somme, ce qui s'est renversé, c'est que désormais le concept se comprend comme tout-puissant : il a exactement pris la place de la substance spinoziste, qui n'est rien d'autre que Dieu lui-même²³. Absolu, en mesure d'absolutiser le relatif (de contre-effectuer l'événement), il se voit désormais en mesure de se ressaisir dans son devenir intemporel ou éternel en se déterminant comme géographique, là où le concept hégélien trouvait dans le temps l'élément propre à sa détermination²⁴. Et c'est bien tout l'enjeu de ce chapitre 4 de *Qu'est-ce que la philosophie* ? Encore que le mythe hégélien de l'*Aufhebung* soit infiniment

21. D'où l'on comprend parfaitement que « dans l'énonciation philosophique, on ne fait pas quelque chose en le disant, mais on fait le mouvement en le pensant, par l'intermédiaire d'un personnage conceptuel » (63/66). Et encore : « Je ne suis plus moi, mais une aptitude de la pensée à se voir et se développer à travers un plan qui me traverse en plusieurs endroits » (62/65).

22. Et ainsi ces formules prennent un nouvel éclairage : Les personnages conceptuels « sont les puissances du concept [affections de la substance] » et « opèrent sur un plan d'immanence [mode immédiat que sont les attributs] » (64/67) – éclairage qui nous semble nettement participer à éloigner la figure du penseur (le personnage conceptuel) de toute proximité avec la conception du Cogito comme sujet librement pensant.

23. Et du reste, Deleuze ne se cache pas de cette volonté de « renversement du spinozisme » : « Pourtant subsiste encore une indifférence entre la substance et les modes : la substance spinoziste apparaît indépendante des modes, et les modes dépendent de la substance, mais comme d'autre chose. Il faudrait que la substance se dise elle-même des modes, et seulement des modes. Une telle condition ne peut être remplie qu'au prix d'un renversement catégorique plus général, d'après lequel l'être se dit du multiple, etc. » (*DR*, 59). Substance et mode étant identifiés l'un à l'autre, on comprend dès lors qu'il soit en fait difficile de maintenir cette distinction entre ce qui s'exprime et l'exprimé (respectivement le concept et le personnage conceptuel), comme nous l'avons pourtant fait. On retrouve du reste déjà cette volonté « réductionniste » dans l'ouvrage sur Spinoza : « Notre essence est une partie de Dieu, l'idée de notre essence est une partie de Dieu, mais pour autant que l'essence de Dieu s'explique par la nôtre. Et c'est dans le troisième genre que le système de l'expression trouve sa forme finale. La forme finale de l'expression, c'est l'identité de l'affirmation spéculative et de l'affirmation pratique, l'identité de l'Être et de la Joie, de la Substance et de la Joie, de Dieu et de la Joie » (*SPE*, 288-289).

24. Cf. A. Kojève, « Note sur l'éternité, le temps et le concept », in *Introduction à la lecture de Hegel*, en particulier p. 364-380.

trop contesté par Deleuze dans toute son œuvre pour que nos auteurs finissent par retomber dans une logique analogue à celle de la dialectique réconciliatrice²⁵. Le concept ne saurait se ressaisir comme totalité absolue : c'est tout l'enjeu de distinguer soigneusement le concept et le plan qu'il peuple sans jamais pourtant le remplir. Alors le concept se comprend comme terre à peupler (mouvement dynamique), et non pas comme conscience ou auto-détermination (immutabilité statique) ; il n'y a pas à se demander ce qu'il est, mais ce qu'il peut, en vertu de ses seules lois compositionnelles – empirisme transcendantal. Relatif à sa terre, mais terre portée à l'absolu par le plan d'immanence, le concept se comprend dès lors beaucoup plus comme déterritorialisation infinie, et la philosophie, loin de s'épuiser dans des retrouvailles avec soi, se fait la tâche infinie de la création conceptuelle en vue d'un A-venir toujours incertain :

Devenir étranger à soi-même, et à sa propre langue et nation, n'est-ce pas le propre du philosophe et de la philosophie, leur « style », ce que l'on appelle un charabia philosophique ? (105-106/111)

Encore qu'avec une telle détermination, le concept s'est ôté tout moyen de concevoir un véritable dehors à lui-même : c'est ce que nous n'avons cessé d'interroger en filigrane, bien que notre question ait été constamment déplacée. Alors il devient difficile de penser un plan d'immanence qui soit en même temps l'impensable de la pensée et la plus haute pensée, le Dehors de la pensée qui soit en même temps le noyau le plus intime de la pensée :

[le plan] est le plus intime dans la pensée, et pourtant le dehors absolu. Un dehors plus lointain que tout le monde extérieur, parce qu'il est un dedans plus profond que tout monde intérieur : c'est l'immanence, « l'intimité comme Dehors, l'extérieur devenu l'intrusion qui étouffe et le renversement de l'un et de l'autre » [Blanchot] (59/61).

25. Cf. en particulier *NPh*, chap. V, 4-6, qui est un fervent plaidoyer contre la figure réactive et négatrice de la dialectique au profit de l'affirmation nietzschéenne, immédiate et créatrice quant à elle.

Mais n'assiste-t-on pas ici à un « devenir-poète » de la part du concepteur²⁶ ? Le « travail de la citation », pour reprendre le mot d'Antoine Compagnon, n'est-il pas ici à l'œuvre afin de combler une insuffisance du concept tenant à se considérer comme absolu (non relatif à une Figure) mais sans pour autant s'épuiser, à la manière de Hegel, dans « une extension indéterminée de la philosophie qui ne laiss[e] guère subsister le mouvement indépendant des sciences et des arts, parce qu'elle reconstitu[e] des universaux avec ses propres moments, et ne trait[e] qu'en figurants fantômes les personnages de sa propre création ? » (16-17/17).

C'est sans doute pourquoi un ouvrage philosophique s'interrogeant sur la nature de sa pratique se devait d'en passer par un questionnement sur ces autres « moments » de la pensée que sont la science et l'art. Alors une nouvelle triade expressive se dévoile, bien plus classiquement spinoziste dans son inspiration : la pensée-substance s'exprime, les chaoïdes-attributs sont les expressions, et respectivement les concepts (sous l'attribut de la philosophie), les fonctifs (sous l'attribut de la science) et les affects/percepts (sous l'attribut de l'art) sont les exprimés. Mais si tel est le cas, la problématique de notre ouvrage paraît à nouveau s'être revêtue de métadiscursivité et de transcendance, et l'ambiguïté du terme « pensée » (qui ne renvoie plus à une faculté comme entendement, mais à la Création vitale comme lutte contre le chaos²⁷) se fait le reflet de l'ambiguïté du statut du philosophe : celui qui est en mesure de transcender la différence expressive des attributs, c'est-à-dire, encore une fois, de s'identifier à Dieu – mais cette fois, exactement comme dans le spinozisme, de Dieu en tant qu'il est *cause formelle* de toute chose²⁸. L'objet ou le contenu de l'affect comme du fonctif restent rigoureusement

26. Cf. également p. 206/219 : « C'est là que les concepts, les sensations, les fonctions deviennent indiscernables, comme s'ils partageaient la même ombre, qui s'étend à travers leur nature différente et ne cesse de les accompagner. »

27. « Bref, le chaos a trois filles suivant le plan qui le recoupe : ce sont les Chaoïdes, l'art, la science et la philosophie, comme formes de la pensée ou de la création. On appelle chaoïdes les réalités produites sur les plans qui recoupent le chaos » (196/208).

28. Dieu en tant qu'entendement infini enveloppe en effet les idées de toutes choses (tous les modes de tous les attributs) – sans pour autant que l'attribut pensée en vienne à posséder une plus grande puissance d'exister et d'agir, et donc une éminence sur les autres attributs. Sur ces différents points, cf. *SPE*, chapitre VII (chapitre que nous considérons comme tout à fait décisif pour la compréhension du spinozisme et en particulier pour sa distinction radicale entre les attributs).

inconceptualisables²⁹, mais ce n'est que le concept d'affect et le concept de fonctif (c'est-à-dire, dans le langage spinoziste : la forme) qui sont déterminés par la philosophie, en tant qu'ils s'articulent dans cet agencement conceptuel qu'est *Qu'est-ce que la philosophie?* L'objet de l'affect ou du fonctif, quant à lui, ne peut être exprimé que dans l'attribut en question : la philosophie n'a rien à en dire, n'en étant pas cause adéquate.

Alors la tentative de « faire passer la substance dans ses modes » tel qu'envisagée dans *Différence et répétition* semble bien avoir été abandonnée. « Pensée » est le nouveau mot pour nommer le concept spinoziste de substance – cette chose qui est précisément conçue en et par soi³⁰, dès lors identique à elle-même, indifférente à ses modifications. Mais si cela en va ainsi, c'est toute l'incomparable force démonstrative qui anime l'*Ethique* qui se rappelle à nous, et l'on aura la plus grande difficulté à penser le devenir comme singularité pure et non comme découlant de la nécessité divine. Partant, ce n'est rien de moins que la philosophie comme création de concepts qui est remise en question. Mais il n'est pas ici le lieu d'approfondir tous les enjeux d'un tel retour à Spinoza.

David PAGOTTO
Université de Lausanne

29. « La règle dans tous ces cas est que la discipline interférente doit procéder avec ses propres moyens » ; « chaque discipline reste sur son propre plan et utilise ses éléments propres » (204/218).

30. Spinoza, *Ethique*, I, déf. 3.

BIBLIOGRAPHIE

- HADOT, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995.
- KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.
- PLATON, *République*, texte traduit par Georges Leroux, Paris, GF Flammarion, 2002.
- SPINOZA, *Œuvres*, textes traduits et annotés par Charles Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1964-1966 (1929), 4. vol.